HOBBES E A RAZÃO PÚBLICA.
Um estudo sobre as origens do Estado do Bem-Estar Social

Fernando Magalhães[*]

INTRODUÇÃO

Diferentemente do que ocorre com o socialismo – entendido como propriedade social dos meios de produção –, habitualmente relacionado à concepção marxista da história, o liberalismo não tem uma paternidade definida. Atribui-se seu ideário, em regra, a um diversificado e heterogêneo elenco de pensadores. No entanto, a despeito dessa multiplicidade de patronos e das transformações que o pensamento liberal sofre ao longo dos tempos, permanece enraizada, nas mentes da maioria dos teóricos e de filósofos da política, a noção identificadora do liberalismo com o conceito de *laisser faire*. A compreensão que se tem do liberalismo como uma economia de mercado em estado puro exclui, de início, dessa corrente, um razoável contingente de autores que não gostariam de sentir-se incluídos num restrito naipe de puristas ideológicos, ainda que partilhem de uma mesma visão de mundo. O fracasso dos sistemas socialistas do Leste europeu contribuiu, consideravelmente, para o esquecimento, por parte da teoria política, de outras variantes do liberalismo, particularmente a que se auto-intitula social.

Ao que parece, este fato se deve, em boa medida, à associação que se faz, com freqüência, à relação entre as questões sociais e o socialismo (ou marxismo), comparando

[*] Fernando Magalhães é professor de filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

as conquistas obtidas nesse campo à intensa luta dos trabalhadores pelos seus direitos através de suas organizações. Parcialmente correto, esse entendimento do processo evolutivo das idéias sociais omite a existência de um fator intrínseco ao desenvolvimento dessas idéias, a saber, que antes mesmo do nascimento do movimento socialista, uma atenção para com a proteção do trabalhador e a regulamentação do trabalho já ocupa o pensamento de alguns autores burgueses. Em outras palavras, a idéia de regulamentação política da economia surge quase em paralelo com o aparecimento do capitalismo.

Decerto, ninguém eleva a crítica da exploração capitalista às últimas conseqüências como fazem os construtores do socialismo, sobretudo Marx e Engels. Impossível ocultar, porém, que algumas questões sociais são objeto de apreensão por parte de certos pensadores liberais. Não é sem razão que Stuart Mill atrai a atenção de Marx – que se recusa a integrá-lo no mesmo grupo que inclui os economistas vulgares, prestando-lhe uma inesperada homenagem -, e que muitos intelectuais de esquerda repensem, até certo ponto, determinadas idéias de Tocqueville[1]. Contudo, ambos são contemporâneos das lutas

[1]. O ensaio em que Mill estuda o problema da liberdade contém os mais autênticos elementos das teorias liberais, inclusive a defesa da liberdade de mercado. Mas não se pode reduzir seu pensamento a uma única obra. Sua preocupação com a educação pública, a compreensão de que o comércio é um ato social, e de que o cidadão não apenas deve ter voz mas também o direito de participação ativa no governo, provavelmente contribui para que sua teoria não seja colocada, indiscriminadamente, ao lado das dos demais liberais "apologéticos" do sistema capitalista. Marx, ao falar dos *Princípios de Economia Política*, de Mill, entusiasma-se com a censura que o escritor inglês faz ao excesso de exploração do capitalismo sobre os trabalhadores, demonstrando a fadiga e o esgotamento a que chega o operário, cujo trabalho "às vezes não rende sequer o estritamente necessário para sua sobrevivência". Para Marx,

sociais travadas na Europa, no século XIX, e podem, por isso, ter recebido influência do pensamento socialista da época. (Se bem que bastante difícil, no caso de Tocqueville, aristocrata convicto e que se define abertamente anti-socialista). Mas o que dizer do pensamento social do século XVII, quando o comércio começa a se desenvolver em escala mundial e a acumulação do capital já se faz sentir na estrutura econômica das sociedades européias?

É nesse ambiente, onde a atmosfera do Velho Mundo, notadamente da Inglaterra, é preenchida pelo espírito mercantil – passo decisivo em direção à modernidade –, que emergem simultaneamente a defesa e a regulamentação da sociedade burguesa e, por conseguinte, fazem nascer a base intelectual que servirá de fundamento ao liberalismo social. As linhas gerais dessa concepção são formuladas pelo primeiro teórico que rompe, em definitivo, com o direito divino dos reis, e lança os alicerces do Estado moderno: Thomas Hobbes.

Uma hipótese interpretativa de filosofia político-econômica preside esta discussão. Estriba-se, ela, na

portanto, seria "injusto lançá-lo no mesmo grupo que toda a corte de economistas vulgares". Igualmente, a ardente paixão aristocrática de Tocqueville não o impede de reconhecer que o Estado tem deveres para com os pobres e todos os cidadãos que sofrem ou encontram-se reduzidos à miséria. Ele sustenta, ainda, a necessidade de criar escolas gratuitas, a exigência da redução da jornada de trabalho e de fundos de ajuda mútua. Cf. John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 13, e todo o capítulo 3 do "Representative Government", in *The Great Books of the Western World*, n. 43, Chicago, William Benton, Publisher, 1955, pp. 341-350; Karl Marx, *El Capital*, Livro I, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 515; Alexis de Tocqueville, *Liberdade Social e Igualdade Política*. Textos selecionados e organizados por Pierrre Gilbert, São Paulo, Nerman, 1988, pp. 164-165, e André Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 322.

pressuposição de que o liberalismo social e o *Welfare State* são depositários das idéias econômicas e políticas de Hobbes, *apropriadas* e desenvolvidas pelos seus intérpretes. Isso não implica uma inteira tomada de consciência, por parte de Hobbes, de que está realizando uma análise do capitalismo do Seiscentos, como tampouco significa que seus seguidores adotam, com clareza, seus ensinamentos. A relação entre leitor e autor, entre o discurso e a recepção não se dá mecanicamente. A recepção, por exemplo, não ocorre somente quando o leitor (ou ouvinte) pensa estar interpretando conscientemente as premissas explícitas do autor (ou evento) investigado. Ela é, antes, fruto de uma "articulação entre o sujeito presente e o discurso passado", a renovação histórica da obra, cujo "efeito é determinado pelo texto" (ou acontecimento) e a "recepção pelo destinatário". Quero dizer com isso que o sujeito procura uma resposta implícita contida no discurso passado e a persegue como se tivesse a intenção de obter uma resposta para uma questão que o incomoda, e a recoloca em outro nível, "conferindo-lhe existência atual"[2].

Ora, na compreensão do leitor está inserido "o horizonte de seus interesses, desejos, necessidades e experiências que são determinados pela sociedade e pela classe à qual pertence", o que implica uma fusão de horizontes: o do discurso e o da leitura que dele se faz[3]. A diferença de épocas, no entanto, instiga o receptor a complementar o texto recorrendo a uma espécie de *desvio* com o objetivo de adaptá-lo às exigências dos novos tempos. Evidentemente, a fusão de horizontes produzirá um efeito maior sobre o leitor à medida que exista uma identificação

[2]. Cr. Hans Robert Jauss, *Pour Une Esthétique de la Récption*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 246-247.

[3]. *Ibid*, p. 259.

com fatos e personagens históricos do passado, seja por uma escolha consciente ou não[4]. Desse modo, é possível, para Hobbes, promover uma análise da economia inglesa e do indivíduo, no século XVII, imaginando que faz uma avaliação das sociedades e do homem de todos os tempos[5], como é provável que um liberal social adquira sua experiência pela leitura de Hobbes e do comportamento dos homens numa sociedade competitiva – concorrentes, mas controlados socialmente.

Hobbes, em sua investigação sobre a natureza humana, não tem a intenção de modificá-la[6] nem se interessa em estabelecer um sistema para a reforma ou *completa* reeducação dos indivíduos, ainda que alguns trechos de sua obra assinalem para o interesse do filósofo em dotar o governo de um dispositivo educacional que ensine aos homens a obediência ao poder soberano. Ele não se empenha em formular hipóteses sobre um sistema educacional. Reserva, contudo, algumas recomendações que indicam a possibilidade de uma "reeducação" por meio da constrição e

[4]. Sobre a compreensão e adaptação do texto como desvio (*clinamen*), ou seja, uma espécie de "desleitura" ou "expropriação reparadora" da obra, sua ampliação e complementação como se o autor não tivesse ido longe bastante em função da diferença de épocas, consulte-se o livro de Harold Bloom, *A Angústia da Influência*, Rio de Janeiro, Imago, 1991, pp. 36, 43 e 106.

[5]. Hobbes deixa-se influenciar pelos relatos de Tucídides sobre a natureza humana, e não pensa encontrar grandes mudanças nos homens da sociedade seiscentista.

[6]. O reconhecimento por parte de Hobbes de que a natureza humana, embora possa ser controlada, mas não se modifica, elimina a tese daqueles que consideram que o totalitarismo tem suas raízes na idéia de renovação moral do homem. Cf, por exemplo, o estudo de Francesco Viola, "Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Série IV, n. LIV, 1977.

do recurso ao instrumental científico[7]. No entanto, Hobbes nem mesmo se opõe ao modelo capitalista de mercado. Aceita suas premissas básicas, mas quer coibir a exacerbação, regulamentando o mercado com os instrumentos coercitivos postos à disposição pelo próprio sistema emergente: a lei e a força consentida. Na realidade, o regime liberal burguês não é composto exclusivamente por epígonos do mercado puro. Se examinarmos, ainda que ligeiramente, a história antiga e recente do pensamento liberal e da teoria capitalista, veremos que ela é formada por posições políticas e sociais divergentes e até mesmo antagônicas.

É suficiente lembrar que, mesmo nos dias de hoje, diante de uma inundação de propostas neoliberais, não deixam de crescer argumentos contra o descontrole do capital nem a crítica ao fundamentalismo de mercado. Filósofos como John Rawls e Richard Rorty certamente não admitem pertencer à mesma vertente de Milton Friedman ou Robert Nozick, embora partilhem de um mesmo sistema de idéias. Em todo caso, não é tão reduzido o número daqueles que aprovam a necessidade de um capitalismo controlado ou um mercado socialmente regulamentado; princípios que sempre tiveram abrigo no cerne do pensamento de alguns liberais. Tal tipo de formação social parece atrair filósofos que

[7]. Hobbes acredita que não existirá paz duradoura enquanto as universidades não forem reformadas, e afirma que a doutrina civil deve começar a ser introduzida na sociedade pelas academias, através de princípios racionais e científicos. Cf. *De Cive*, Petrópolis, Vozes, 1993, pp. 171, 276-277 e 282; *English Works*, VI, Londres, John Bohn, 1840, p. 237 e *Leviathan*, edição de C. B. Macphersonp, Harmondsworth, Penguin Books, 1984, p. 378. Ver ainda os comentários de Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 215 e de Elvira B. Susco, "Una aproximación a la hipótesis hobbesiana del 'estado de naturaleza' aplicada a la area de las relaciones internacionales", *Revista Occidental*, Vol. 8, n. 23, 1991, p. 88.

detectam nele a essência da justiça, materializada no objetivo da razão pública, uma idéia que está em linha direta com a tese que pretendo demonstrar neste trabalho. Essa concepção político-econômica tem sua origem na filosofia hobbesiana que entende a finalidade da sociedade como a concretização da razão pública, isto é, o Estado[8] orientado para o bem-estar de seus cidadãos. O filósofo encontra-se diante de uma situação anárquica, provocada não só pela guerra civil que devasta sua terra, mas também pelas extremas modificações operadas no seio da economia nacional.

A SOCIEDADE INGLESA

Polêmica, quando não problemática, a compreensão da estrutura econômico-social da Inglaterra seiscentista. Difícil, mesmo, conciliar posições tão contraditórias com aquelas expostas pelos grandes estudiosos do período. Não raro, as informações são conflitantes, e historiadores, economistas, sociólogos e filósofos jamais chegaram inteiramente a um acordo sobre a verdadeira condição da base material da Inglaterra no século XVII. As dificuldades aumentam quando se trata de estabelecer um critério padronizado para definir o entendimento que tem Hobbes de sua própria pátria. Face a essas contradições, ele se apresenta,

[8]. A razão pública é entendida aqui no sentido explicitado tanto pelos liberais contemporâneos como na acepção que lhe confere Hobbes, embora implicitamente. Ela é a razão daqueles cidadãos que partilham de cidadania igual, exercem um poder final enquanto corpo político (Estado), e vêem o seu objeto como o bem público, cujo equilíbrio é determinado pelas questões de justiça. Ao inverso dos liberais puros – os libertários –, as questões econômicas são subordinadas a princípios éticos com o propósito de adequar as relações de mercado a uma situação de "menor" desigualdade. Cf., por exemplo, John Rawls, *O Liberalismo Político*, São Paulo, Ática, 2000, pp. 261-263 e 272.

aos olhos de seus intérpretes, ora como defensor do nascente estilo de vida burguês ora como porta-voz da moral aristocrática; tanto pode assumir a postura do precursor do Estado burocrático, como revelar-se um antecipador do moderno totalitarismo.

Este não é o lugar – nem disponho de espaço suficiente – para discutir, de modo amplo, o contexto inglês da época de Hobbes, não obstante reconheça sua importância para compreender o pensamento do filósofo. Diante dessas limitações, resumirei a investigação a respeito da economia inglesa à *tendência dominante* entre os especialista do assunto, isto é, tomarei como paradigma as idéias prevalecentes na literatura dedicada ao tema. Em que pese a ausência de um pensamento convergente em torno desse problema – e aqui, apenas a título de ilustração, é o bastante mencionar o exame antitético da economia inglesa feita por Letwin e Hill e Sweezy e Dobb[9], uns presenciando elementos de uma economia feudal, outros uma estrutura liberalizante -, tudo leva a crer que uma economia relativamente capitalista já se encontra formada na sociedade inglesa da época.

Parece confirmar esse ponto de vista a opinião de Keith Thomas que, mesmo contestando a existência de uma concepção da natureza humana burguesa na filosofia de Hobbes, atribuindo-lhe, ao contrário, uma visão patriarcalista e aristocrática, reconhece que o filósofo exprime suas idéias a

[9]. Cf. Christopher Hill, *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780*, Barcelona, Editorial Ariel, 1991, p. 125, e *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Harmondsworth, Penguin Books, 1986, p. 469; Paul Sweezy, "Comentário Crítico", in Paul Sweezy, Maurice Dobb et alii, *La transición del feudalismo ao capitalismo*, Madri, Editorial Ayuso, 1976, pp. 35 e 37 e William Letwin, "The economic foundations of Hobbes", in Maurice Cranston e Richard Peters (ed), *Hobbes and Rousseau. A Collections of Critical Essays*, Nova York, Anchor Books, 1992, p. 149.

partir de uma economia relativamente avançada, em que havia um estímulo ao crescimento da manufatura e todas as coisas obedeciam ao dinheiro[10]. De qualquer forma, a maioria dos autores aponta para uma transição entre o velho e o novo[11], em que o primeiro tem uma força preponderante sobre o último, uma vez que as forças produtivas em ascensão tendem a influenciar as mentes mais aguçadas da época, inclusive forjando a hegemonia das classes ascendentes.

O fato é que o "espírito do individualismo" manifesta-se desde as primeiras décadas do século e os *cercamentos* eram defendidos sob o argumento de que "o bem individual concorre para o bem geral". Exorta-se a dignidade do trabalho e os deveres de uma dura jornada laboriosa[12]. A expansão comercial por novos mercados assinala a integração inglesa na era capitalista, mas não sem a advertência de Hill para que não se exagere a amplitude dessa evolução; ela é significativa, é verdade, mas como "tendência dominante"[13]. Esta sociedade que Hobbes tem diante de si mostra o desenvolvimento de certas relações econômicas que tornam o homem egoísta, ambicioso, sequioso de lucro e acumulador de riquezas, além de incentivá-lo a viver em constante conflito com seus semelhantes.

Hobbes não pensa, honestamente, que tudo isso seja produto de uma sociedade específica. Para ele, essa guerra de todos contra todos é fruto da própria natureza humana que

[10]. Cf. "The Social Origins of Hobbes's Political Thought", in K. C. Brown (org), *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, pp. 188, 189, 191.

[11]. Ver, especialmente, Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University Press, 1973, p. 5.

[12]. Cf. Hill, *Society and Puritanism*, p. 135.

[13]. Hill, *A Revolução Inglesa de 1640*, Lisboa, Editorial Presença, 1981, p.37.

persegue os indivíduos desde a mais remota Antigüidade. O relato da *Guerra do Peloponeso*, feito por Tucídides, é, para o filósofo, uma fonte de exemplos[14]. As considerações de Hobbes levam muitos a acreditar que o sujeito hobbesiano possui uma valoração universal, enquanto outros imaginam que, em função de sua intimidade com ilustres membros da nobreza e sua intensa preocupação com a idéia de honra, a única opção que lhe resta é definir-se por uma sociedade aristocrática. Em última análise, ele será, no máximo, um mercantilista em luta com a cupidez da burguesia, opondo-lhe obstáculos e negando seus preceitos[15].

Mas não será o mercantilismo um sistema produtor de mercadorias de tipo capitalista? O principal problema enfrentado pelos "teóricos da transição" reside precisamente em identificar o capitalismo com a economia de mercado em seu caráter pleno, em sua pureza ideal. Obviamente, a Inglaterra de Hobbes não é um sistema de *laisser faire*; mas mesmo dominada pelo Estado mercantil oferece evidentes sinais de competição acirrada, cuja descrição percebe-se nitidamente nos escritos do filósofo inglês. Temos a impressão que Hobbes toma conhecimento desse novo tipo de formação social, mas esta apresenta-se, às suas vistas, como uma tênue névoa. Por isso não entende rigorosamente como mudança de uma época à outra.

[14]. Hobbes deixa-se influenciar pela descrição que faz o historiador grego da Batalha da Córcira, e atribui à natureza humana uma universalidade extraída tanto da experiência histórica quanto da própria introspecção. Cf. Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Livro III, Brasília, UnB, 1987, pp. 166-168 e *Leviathan* (Introdução), pp. 82-83.

[15]. Um brilhante estudo nessa direção pode ser encontrado no livro de Renato Janine Ribeiro, *Ao Leitor Sem Medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, São Paulo, Brasiliense, 1984. Em que pese o sofisticado e refinado trabalho do autor, não concordo inteiramente com suas posições.

O horizonte e o discurso não lhe dizem nada de novo sobre o homem moderno. Ambos – discurso e homem – parecem idênticos aos antigos em sua volúpia e sofreguidão. Como receptor, Hobbes apropria-se da natureza humana antiga e não vê (ou não lê) transformações na essência da natureza humana moderna. Mas distingue, mesmo sem uma consciência clara dos fatos, uma outra natureza no homem contemporâneo que é a do indivíduo burguês. Se Hobbes não identifica a força motriz que se oculta por trás da produção capitalista é porque as condições de nascimento do capital, como explica Marx, pressupõem que "este ainda não existe", que apenas está se convertendo em capital"[16]. O dinheiro é o equivalente estável do valor e como tal a substância de todos os contratos[17]. O valor corresponde, no pensamento de Hobbes, à lógica primitiva do capital, pois sua forma originária de acumulação encontra-se na idéia de valor, sobretudo quando associada à noção de preços[18]

Segundo Marx, o produto ao ser negociado, tem seu preço discutido, avaliado e fixado por meio de uma convenção legal[19]. É fácil entender por que Hobbes concede tanta ênfase aos contratos e ao conceito de valor. Deduz-se, assim, dessas observações, que o preço de uma mercadoria qualquer é estabelecido pelas partes num contrato de compra e venda. Toda a análise de Hobbes desenvolve-se em torno daqueles que têm, como profissão, a atividade comercial[20]. Vê no trabalho, tanto quanto no homem, uma mercadoria a

[16]. Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. I, Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 414.

[17]. Marx, *Líneas fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, II, México, Siglo XXI Editores, 1984, p. 356.

[18]. *Grundrisse*, I, pp. 199, 206 e 253.

[19]. *Ibid*, p. 206.

[20]. Thomas Hobbes, *English Works*, VI, 1840, pp. 320-321.

ser trocada por benefícios como qualquer outra coisa[21]. Entretanto, e em que pese essa dinâmica moderna causar no filósofo, um certo espanto, não sentimos nenhuma espécie de hesitação em sua análise no que se refere à aceitabilidade do modelo de sociedade nascente. Ao contrário, admite que a felicidade é um contínuo avanço do desejo, de um objeto para outro, em que a obtenção do primeiro não é outra coisa que um passo na direção para se obter o segundo, e que esse prazer contínuo não consiste em se sentir próspero, mas na busca da prosperidade[22].

Esse desenfreado anelo de acumulação de riqueza por meio da competição, transformando bens em lucro e a própria força de trabalho em mercadoria[23], só pode ser visível numa sociedade que superou, em grande parte, o sistema de *status*. Esse cenário leva Hobbes a comparar, no seu texto *Natureza Humana* (uma das partes dos *Elementos de Direito Natural e Político*), a vida do homem com uma corrida (*race*), em que este se esforça para superar o próximo numa espécie de *emulação*[24]. Hobbes, no entanto, acredita que essa competição sem freios é uma ameaça à segurança dos indivíduos, e propõe, como forma de controlar seus livres impulsos, um acordo entre todos os que se encontram nessas

[21]. Hobbes, *Leviathan*, pp. 151-152 e 295.

[22]. Cf. *Ibid*, p. 160 e *Elements of Law Natural and Politic*, I, ("Human Nature"), vii, 7, p. 45.

[23]. Marx reconhece, nesse trecho, a descoberta singular de Hobbes, autor que considera "um dos economistas mais antigos e um dos mais originais filósofos da Inglaterra". A percepção de Hobbes da venda da força de trabalho (evidentemente, sem usar esse termo e sem notar todas as implicações contidas na descoberta) escapa, segundo Marx, a todos os seus sucessores. Cf. "Salário, preço e lucro", in, Marx e Engels, *Textos*, Vol. 3, São Paulo, Edições Sociais, 1977, p. 358. Ver também C. B. MacPherson, *Ascensão e Queda da Justiça Econômica*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, pp. 180-181.

[24]. Cf. *Ibid*, I, IX, 21, p. 59.

condições, preparando, assim, o caminho para a saída desse mundo, onde predomina a barbárie, para uma sociedade mais civilizada.

Com efeito, o contrato hobbesiano é, antes de mais nada, um instrumento de controle de um mercado que, de maneira incipiente, começa a dar seus primeiros passos em direção ao que mais tarde chamaríamos de *laisser faire*. Uma indagação, contudo, se faz necessária a essa altura. Se Hobbes não apenas descreve a sociedade burguesa mas aceita, em princípio, seus postulados, por que então preocupar-se em combater um estilo de vida com o qual tem afinidades? Não estarão corretos aqueles que insinuam que a oposição de Hobbes a esse modelo implica, igualmente, sua rejeição ao capitalismo?[25]

O MERCADO SOB CONTROLE: MORAL E CONVENIÊNCIA

Naturalmente, algumas passagens nos escritos de Hobbes parecem indicar que ele se lança contra a voracidade burguesa. Aparentemente, sua reação não é de aprovação. Difícil conciliar, até mesmo, uma certa obrigação moral[26] – antecipando-se a Kant – com a aceitação da idéia de que o próprio homem é um objeto de consumo. Engana-se, porém,

[25]. Renato Janine Ribeiro põe em dúvida a existência de uma política burguesa em quem se empenha em conter sua "desmedida natureza", acreditando que Hobbes é, antes de tudo, "um gladiador em guerra com o mercado de homens ávidos". Cf. *Ao Leitor Sem Medo*, pp 18-19.

[26]. Cf. *Leviathan*, pp. 214 e 318: "Não faças aos outros o que não gostarias que fosse feito por outrem a ti mesmo". Ver ainda A. E. Taylor, "The ethical doctrine of Hobbes", in John Lively e Andrew Reeve (ed), *Modern Political Theory From Hobbes to Marx. Key Debates*, Londres, Routledge, 1991, pp. 19-39.

quem vê nesses argumentos uma crítica aos interesses burgueses enquanto tais. Hobbes condena somente o desejo de crescimento excessivo de riqueza que ameaça a convivência pacífica entre os indivíduos. Aqui notamos a diferença entre Hobbes e os liberais clássicos; uma distinção que reflete, inclusive, o problema do direito de propriedade. Como todo liberal, Hobbes defende a aquisição de bens e de meios de produção, e sua livre transferência (compra e venda) de um proprietário a outro. A propriedade é um bem que o súdito tem em suas terras (ou em seu trabalho), que consiste tanto em excluir outros súditos desses bens como pode ser trocado por qualquer outro benefício, e é mesmo necessário que os homens distribuam o que não conseguem economizar (*spare*), transferindo sua propriedade para outros através de contratos mútuos[27].

Essa liberdade de comércio, liberdade que o homem dispõe para negociar seus próprios bens, não passa despercebida para muitos comentaristas de Hobbes[28], embora reconheçam as limitações ao direito de propriedade impostas pelo filósofo. É, portanto, no controle da acumulação de riquezas, que se localiza na esfera das relações econômicas, que se dá a virada de Hobbes para o social-liberalismo. Não

[27]. Cf. *Leviathan*, pp. 295-299. No *De Cive* (p. 102) Hobbes diz que, nos contratos particulares, todo indivíduo tem o seu direito e a sua propriedade.

[28]. "A soberania não pode legislar sobre a consciência dos cidadãos, que são livres em todos os campos nos quais não foram instituídas leis – na vida privada, na educação dos filhos, no comércio...". Cf. Daniela Coli, *La Modernità de Thomas Hobbes*, Bolonha, Il Mulino, 1994, p. 56. Consultar ainda, Yves Charles Zarka, *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*, Paris, Presses Universitairies de France, 1995, p. 181: "A propriedade de uma coisa é um direito absoluto no sentido de que o possuidor pode dispor da coisa como bem entender, quer dizer, pode servir-se e fazer uso de seus produtos... bem como transformá-los, alienálos e até mesmo destruí-los".

obstante Hobbes abra espaço para que a propriedade possa circular livremente entre os indivíduos, a ausência de uma legislação que imponha restrições ao desembaraçado tráfico de mercadorias termina por conduzir os homens a uma situação em que os levará de volta ao estado de natureza. O Estado surge, assim como uma espécie de proteção contra o isolamento dos indivíduos no mercado.

A riqueza, ao passar de mão em mão, independente de uma força centralizadora capaz de canalizar os benefícios para a sociedade, não concorre apenas para valorizar o capital (ou o lucro, na linguagem antiga), mas para fomentar a ambição pessoal em prejuízo do bem-estar de todos. Talvez, por isso, Hobbes veja com desconfiança os monopólios privados, uma vez que o objetivo dos corpos de comerciantes não é o benefício comum do corpo inteiro. Acredita que o ideal que deverá trazer vantagens para o Estado encontra-se na fusão de ambos em um único corpo político. Assim, reivindica a necessidade de liberdade no interior do próprio país, todos vendendo e comprando pelo preço sugerido[29].

Se Hobbes não subordina a sociedade ao mercado livre, tampouco pode ser acusado de "estatista"[30] *tout court*. Inegavelmente, o Estado hobbesiano mantém uma forte presença na economia e impõe severa regulamentação ao "setor privado"; mas não subtrai a vontade contratual dos indivíduos nem a liberdade de comércio. A teoria de Hobbes aproxima-se muito mais daquele pensamento que criou o *welfare state* liberal do que daquele que forjou a ideologia estatista. Vale lembrar que os Estados sociais do século XX,

[29]. *Leviathan*, pp. 282-283.

[30]. A versão de um Hobbes estatista e ideólogo do Estado burocrático moderno é estabelecida por João Paulo Monteiro, em seu artigo "A Ideologia do Leviatã Hobbesiano", in, Célia Galvão Quirino, Cláudio Vouga e Gildo Marçal Brandão (orgs), *Clássicos do Pensamento Político*, São Paulo, Edusp/Fapesp, 1998, pp. 77-90.

como a França, a Itália e a Inglaterra anterior à era Thatcher, e mesmo a Suécia, não podem ser considerados inteiramente estatistas. A despeito da regulamentação estatal que protege boa parte dos setores estratégicos da economia, esses Estados jamais dominaram por completo todo o setor público.

Na própria Suécia, a social-democracia, ainda que se apresentasse como socialista, renunciava, na prática, a certos princípios que caracterizavam os partidos socialistas, tais como estatização dos recursos naturais, indústrias, bancos etc. A indústria permaneceu, fundamentalmente, como assinala Ruin, em mãos privadas. O que houve foi uma disposição para "disciplinar o capital, combater os excessos e deformações capitalistas e limitar os lucros"[31]. Devemos lembrar ainda, que o *welfare state* não é um sistema necessariamente socialista e apresenta diversas formas de economia. Sping-Andersen demonstra, inclusive, que países como o Canadá, Austrália e mesmo os Estados Unidos que antecederam o período reaganiano constituíam-se *welfare states* liberais[32]. Hobbes insere-se, portanto, nesta categoria do pensamento liberal, mas não do liberalismo de livre mercado ou de um sistema de completa envergadura estatal.[33]

Apesar de sua inclinação para a defesa dos interesses da burguesia, ele sabe que submeter as relações sociais à mão

[31]. Cf. Olof Ruin, "O Desenvolvimento do Modelo Sueco", *Lua Nova*, n. 94, setembro de 1991, p. 219.

[32]. Cf. Gosta Sping-Andersen, "As Três Economias do Welfare State", *Lua Nova*, n. 94, setembro de 1991, pp. 85-116.

[33]. Talvez, em última análise ou no limite, possamos admitir a existência de um "estatismo temperado". Isso, porém, não elimina a hipótese de que o Estado hobbesiano possua suas vinculações com o ideário capitalista. O Japão e a Coréia, por exemplo, dão provas cabais desse viés capitalista estatal, se bem que é difícil aceitar que a Coréia possa ser incluída no seleto clube das economias do bem-estar social.

invisível do mercado* será o mesmo que observar o prelúdio da dissolução da sociedade civil. Ser expulso da competição, como ele sustenta, é abandonar-se à miséria[34]; e nenhuma sociedade estará segura se seus súditos forem pobres[35]. Hobbes, aqui, vai de encontro à opinião da grande maioria dos liberais que, quando se referem aos conceitos de povo e de cidadão restringem-se, grosso modo, às várias camadas da burguesia ou falam das classes subalternas de maneira preconceituosa[36].

Entretanto, não se pode dizer que as preocupações sociais de Hobbes obedecem inteiramente ou sempre a princípios morais definidos. (O que também não significa que elas estão destituídas de todo caráter ético). Em certa medida, essas preocupações estão afetas ao medo da anarquia, derivado do empobrecimento geral dos cidadãos excluídos do mercado. A falta de segurança, que consiste sobretudo na

*. O termo só será criado mais tarde, por Adam Smith, mas a cena econômica prepara então o ato inicial do palco em que intervirá a futura economia mundial.

[34]. Cf. *Elements*, I, ix, 21, p. 60.

[35]. *Leviathan*, p. 242. É isso que leva Hobbes a pensar que passando de um indivíduo para outro, esta circulação acaba por alimentar (nutrir = *Nourishing*) todas as partes do Estado. (p. 300).

[36]. Hobbes demonstra alguma simpatia pelos estratos mais baixos quando polemiza com os defensores do direito pleno de propriedade. Estes se recusam, inclusive, a aceitar o critério justo de distribuição e insistem na impossibilidade do povo conhecer direitos e princípios, incitando a objeção do filósofo: "...todavia, o povo comum não tem capacidade suficiente para que se faça entendê-lo. Estaria satisfeito se os súditos ricos e poderosos de um reino, ou aqueles que são considerados ilustrados fossem menos incapazes que a multidão". Cf. *Leviathan*, pp. 377-379. No mesmo capítulo (XXX), Hobbes adverte que "ser severo com o povo é punir aquela ignorância que em grande parte deve ser imputada ao soberano". Para ele, o castigo maior, em caso de convulsão social, não deve recair no "pobre povo seduzido", mas nos líderes e agitadores". *Ibid*, p. 390.

ausência de numa vida confortável, leva os indivíduos a perder a confiança no soberano, gerando uma instabilidade no interior da sociedade que pode conduzi-la à morte violenta: à guerra civil. Kavka parece apoiar-se em argumento semelhante para desenvolver sua tese sobre a fundação do Estado hobbesiano. Para ele, uma das razões pelas quais o cidadão deve guardar o mínimo necessário para sua sobrevivência está no interesse privado, na insegurança de que a competição nem sempre garante o sucesso pessoal. Isso significa que o derrotado pode precisar de auxílio no processo de concorrência.

Há, todavia, uma outra razão que justifica a apropriação mínima dos meios de subsistência. Consiste no fato de que, sem uma vida social mais ou menos estável, os homens tendem para a rebelião, conduzindo o Estado à desintegração e ao desastre social[37]. Com grande freqüência, a desordem tem sua origem na pobreza, que de todas as desgraças é, para Hobbes, a que mais aflige o coração humano. Teme o filósofo, que a falta do necessário para preservar a vida dê início a falsos pensamentos, como deduzir da indolência ou da intemperança a falta de recursos, lançando, assim a culpa no governo da Cidade[38]. Hobbes deixa claro que a segurança do Estado está vinculada estreitamente ao bem-estar dos cidadãos, pois é o conforto - e a esperança de conseguí-lo pelo trabalho - que impulsiona os homens para a paz[39].

[37]. Gregory Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, University Press, 1986, p. 218.
[38]. *De Cive*, pp. 161-162.
[39]. "Por segurança", diz Hobbes, "não se entende aqui apenas a preservação, mas também todos os outros prazeres (*Contentments*) da vida que todo homem, por um trabalho (*Industry*) legítimo, sem perigo ou prejuízo para o Estado, pode adquirir para si próprio". *Leviathan*, pp. 161, 188 e 376.

É nesse sentido que Hobbes sugere que cada homem acomode-se com o outro, pois o acúmulo de coisas supérfluas para uns, e que para outros são necessárias, torna-se prejudicial à sociedade[40]. Kavka reconhece, nessa passagem, bem como no trecho em que Hobbes discute a proteção ao desemprego, que o filósofo de Malmesbury, ao esforçar-se por proporcionar uma vida decente aos cidadãos, acredita em alguma forma de *welfare state*[41].

E não se trata apenas do mínimo para a simples sobrevivência, mas da necessidade de que os cidadãos gozem de todos os bens para o prazer da vida[42]. Hobbes unifica, desse modo, duas categorias distintas mas que se completam entre si: uma ética e outra de conveniência. Ambas convergem para a fusão de dois horizontes em que o discurso passado encontra respaldo no sujeito presente. A recepção das idéias de Hobbes sintoniza-se com a leitura que fazem certos neoliberais (arrependidos) de suas afinidades, elegendo como prioridade a categoria que lhes é *conveniente*. A exemplo de Hobbes, temem pelo destino do sistema e propõem uma retomada do bem-estar como estratégia metodológica. Não está em jogo preocupações morais – ainda que estas sejam citadas -, mas a sobrevivência da ordem ameaçada de extinção[43].

[40]. *Leviathan*, pp. 209-210.
[41]. Kavka, *Hobbesian Moral...*, p. 210.
[42]. *De Cive*, p. 168.
[43]. Penso aqui nos em representantes do atual capitalismo financeiro que, receosos da falência do sistema por uma desestruturação geral do capital especulativo, reivindicam instrumentos limitadores para conter a avalanche neoliberal e propõem medidas de natureza social para frear o assustador processo de proletarização dos trabalhadores em todo o mundo. Cf. George Soros, *A Crise do Capitalismo*, Rio de Janeiro, Campus, 1998, pp. 21-24 e 28-29, e Joseph Stieglitz, "O Consenso de Washington", Caderno Mais, *Folha de São Paulo*, 12 de junho de 1998.